

مركز الأضالة العربية



مركز
الأضالة
العربية
للإعلام والسر

الناصرة والناصرة



Bibliotheca Alexandrina



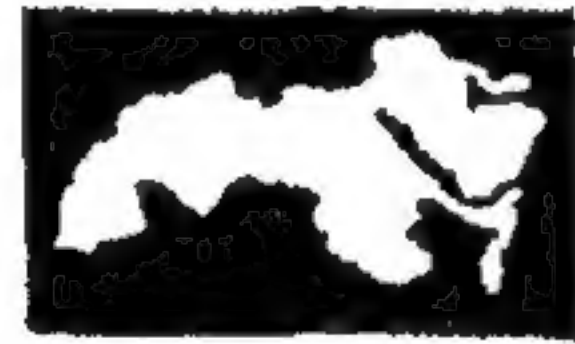
0142576

سيد حسن

الناصرية والتاريخ

- الطبعة الأولى سبتمبر ١٩٨٩ .
- جميع الحقوق محفوظة .
- رقم الإيداع ٨٩/١٥٤٦٢ .

الغلاف و الإخراج الفني : مجدي رياض



مركز
الخطابة
العربية
للاعلام والنشر

٤ ش العلمين - الكيت كات - الجيزة

ت : ٣٤٤٨٣٦٨

**إلى عزة وأحمد وخالد
وسؤال يحتاج إلى إجابة**

سيد حسان

مقدمة

مع نهايات عام ١٩٧٥ دخل الأستاذ إلى مدرج ٧٨ بكلية الآداب جامعة القاهرة. كان شكله غريباً لنا لا يبدو عليه الاهتمام فى ملبسه وشكله العام لا يجعل من ينظر إليه يطمئن .. قدم نفسه: الدكتور حسن حنفى أستاذ الفلسفة الإسلامية والمعاصرة... عائد من الخارج.

كان موضوع المحاضرات التى سوف يلقيها علينا هى فلسفة التاريخ. . وكانت أولى المحاضرات عن التاريخ.. وما هو التاريخ؟ ... فى نهاية المحاضرة تساءل الأستاذ: فى أى عصر من التاريخ، نحن نعيش؟ لم يقدم إجابة .. طلب من كل دارس أن يقدم إجابة. وفى المحاضرة التالية، طلب من كل واحد أن يجيب عن السؤال السابق، فكانت إجابات متعددة ... البعض يرى أننا نعيش فى عصر التكتلات الدولية .. وآخر يقول: فى عصر الردة الاجتماعية والسياسية لمنجزات ثورة يوليو ... وآخر يقول: فى عصر الردة الاجتماعية والسياسية لمنجزات ثورة يوليو .. وآخر يرى أننا نعيش فى عصر انتصار اكتوبر العظيم .. وآخر يرى أننا نعيش فى عصر الجاهلية الجديد. .

إجابات كثيرة، ومتعددة سمعها الأستاذ، ومع كل إجابة كان يتدخل ليزيد من حرارة الحوار والإجابات، كان يتدخل ويساعد الطالب فى توصيل وتعزيد وجهة نظره من خلال براهين وأدلة متعددة.

ومع توالى المحاضرات بدأت النظرة إليه تتغير . . الصرامة والجدية التى رأيناها عليها بدأت تتحول الى وداعة مع جدية مشوقة. . بدأ حب طاع بين الطلاب والأستاذ، حب فريد من نوعه حب امتزجت فيه الرغبة فى المعرفة والرغبة فى التساؤل وإيجاد الجواب.

ولأننا تعلمنا منه سؤالاً: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وتعلمنا أن تكون لنا إجابات خاصة، بدون أن يؤثر علينا من خلال نظرتة الشخصية الواضحة والتى عرفناها من خلال المحاضرات والكتب التى ألفها.

تعلمنا منه أن نتفلسف، وأن نتساءل، وأن نحاول أن نجيب ...



أما لماذا أذكر هذه الحادثة؟، فلأن ما أكتبه هو محاولة للإجابة على سؤال طرحه التيار الناصرى هو محاولة للإجابة على سؤال ساد فى مصر أو فى الوطن العربى، وهذا التيار فى طرحه للسؤال كان أمام عينيه الإنجازات المادية والفكرية للقائد عبد الناصر على

مستوى الوطن العربى كله وهذا السؤال هو هل هناك نظرة أو رؤية خاصة للناصرية تجاه التاريخ؟ وإذا وجدت فما هى؟

أقول محاولة للإجابة؟ وقد تكون سؤالاً مثلما تعلمنا من حسن حنفى أن نتساءل، وأن نحاول أن نجيب .. هذه المحاولة قد تساعد إذ تلفت النظر من جانب البعض فى أن يقدم إجابات قد تكون شافية ووافية ومتكاملة لهذا السؤال.



وهذا ليس بحثاً تاريخياً ولكنه محاولة للنظر فى فلسفة التاريخ وكما يقول عبد الله العروى فى كتابه ثقافتنا فى ضوء التاريخ أن المؤرخ يتساءل عن صناعته فى معنى بالتاريخ تحقيق وسرد ماجرى فعلاً ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فى معنى بالتاريخ مجموع القوانين التى تشير إلى مقصد خفى يتحقق تدريجياً أو جدلياً ويتساءل الفيلسوف عن ماهية الإنسان عما يميزه عن سائر الكائنات فيقول أنه التاريخ. . .

وتقدم الشعوب كما يذكر أن الدكتور حسن حنفى مرهون باكتشاف شعورها التاريخى فهو الذى يضعها فى الزمان ويجعلها تحدد دورها فى التاريخ وفى أى مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ فالشعور التاريخى هو شرط الوعي التاريخى.

وبالرغم من أننا فى القرن التاسع عشر بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان وعرفنا الأمير وروح القوانين والعقد الإجتماعى واكتشفناها فى القرآن وإلا أنه لم يتبلور لدينا حتى الآن الشعور التاريخى الذى يحدد خريطة الزمان ويبرز معالم الدور الفاعل والضرورى لتحقيق التقدم المأمول.

ومن هنا فإن هذا البحث هو محاولة للكشف عن الجذور التاريخية التى نستطيع من خلالها تحديد رؤيتنا للتاريخ.

ولهذا السبب فإن البحث يتناول فى البداية ابن خلدون العالم الإسلامى الفذ الذى سبقت نظرياته فى علم التاريخ والاحتماع كثيراً من المفكرين المعاصرين ، صحيح أن هناك إرهاصات تاريخية ظهرت فى الفكر الإسلامى السابق لابن خلدون من خلال العلوم الإسلامية سواء فقه أو علم كلام إلا أنها لم تقدم رؤية متكاملة لتلك التى طرحها ابن خلدون.

ثم يتناول البحث أبى الفلسفة الحديثة والمعاصرة هيجل الذى أثرت فلسفته ورؤيته للتاريخ فى كل الفلسفات التالية له ، ثم يأتى الدور على ماركس والماركسيه التى أوجدت نظرية مستقلة بذاتها فى علم التاريخ وفلسفة التاريخ. ونتناول توينبى وآرائه التى سيكون لها مردود فى رؤيتنا للتاريخ.

وفى ختام البحث رؤية ناصرية للتاريخ.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول أن هذا البحث هو محاولة للبحث عن الجذور التي اشتقت منها الناصرية نظرتها الى التاريخ وهي محاولة وليست إجابة وحيدة ولا أغالى إن قلت إنها تحاول أن تطرح السؤال فقط وهذا يكفيها شرفاً وإن أجابت فهي تجيب أيضاً اثراء للسؤال وتطويراً له.

سيد حسان

ابن خلدون والتاريخ

يعتبر بعض المفكرين عبد الرحمن بن خلدون* أعظم عقلية
خلاقة أنجبتها الحضارة العربية.

فقد رنض أن يكون التاريخ مجرد سرد لحياة الحكام وحروبهم
بل كان يراه فى (مظاهر لايزيد على أخبار عن الأيام والدول وفى
باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات دقيق وعلم بكيفيات الوقائع
وأسابيها عميق فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق وجدير بأن يعد
فى علومها وخليق^(١).

وينبه ابن خلدون على أخطاء المؤرخين السابقين، ويؤسس
علم العمران على الملاحظة، والمشاهدة، والاستقرار، والوصف،
والبحث عن العلل المادية، والأسباب المباشرة دون الاعتماد على
الروايات التى اعتمد عليها المؤرخون السابقون الذين لم يتحققوا
من صدق الروايات. بل أن ابن خلدون يعرض هذه الروايات
-التاريخ- للتشبيت من صحتها فقوانين التاريخ ثابتة صادقة
تكون معيار الروايات الظنية المشكوك فيها^(٢).

رأى ابن خلدون الانسان مدينياً بالطبع لأنه عاجز لأنه عاجز
عن سداد إحتياجاته وإتقاء العدوان ولا بد له من العمل والتعاون
مع الآخرين. المجتمع إذاً أو العمران بمصطلحاته ضرورة على أساس
مقولتى: العمل والحاجة الانسانيتين. ويؤكد ابن خلدون أن تغير
أحوال وعوائد العمران حقيقة أساسية أى أن المجتمع دينامى متغير

ووظيفة علم العمران الكشف عن قوانين هذا التغير التى لا يمكن من تفسير الماضى فحسب بل وأيضا التنبؤ بالمستقبل ويتم ذلك عن طريق إجراء الملاحظات التجريدية على وقائع العمران وإحداث التاريخ ثم إجراء عمليات عقلية على هذه الملاحظات.

تكشف عن القانون الكامن ورائها الذى يحركها. والقانون الذى توصل إليه ابن خلدون بنفسه هو قانون الأطوار الثلاثة للحركة الإجتماعية (٣).



أولاً: طور النشأة حين البداوة.

ثانياً: طور النمو حين تأسيس الدولة بالفتوحات العسكرية والبدء فى سن القوانين والنظم.

ثالثاً: طور الزوال الذى يحمل أطواراً ثلاثة هى طور الفراغ والدعة ثم طور القنوع ومسألة الأعداء ثم طور الإسراف والتبذير.

وطور الزوال يبدأ حين التحول إلى حالة الحضرة والاهتمام بالعلوم والفنون فتدب الرخاوة ويكون الهرم قد لحق بالدولة والدولة عنده ليست كياناً معنوياً وواقعياً بل مجرد حكم أسرة فيدركها الزوال وتنشأ مكانها دولة أخرى مارة بنفس الأطوار الثلاثة فى حركة حلزونية.

يذكر ابن خلدون " أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وإنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال وكى يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" (٤) .

وكشأن عملية الماضى لا بد وأن تكون مادية حتمية صارمة فقد آمن ابن خلدون إيماناً عميقاً بحتمية هذا القانون الذى يحكم التغير الاجتماعى ووقائع التاريخ فيقول انه متى بدأ اضمحلال الدولة فلن يوقفه شىء ومهما اتخذ الملك من تحوطات الدولة فلن يوقفه شىء ومهما اتخذ الملك من تحوطات واجتهد فى إصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراده الله. ليس فحسب، بل وضع ثلاثة قوانين للحتمية التاريخية هى قانون العلية، وقانون التشابه، وقانون التباين.

وبلاحظ البعض أن هذه أول محاولة لإنجاز مشروع علم التاريخ الحتمى وأنها لا تعود إلى ماركس كما هو شائع فى المراجع الغربية (٥) بل تعود الى ابن خلدون الذى سبق ماركس فى هذا الشأن بأكثر من خمسة قرون وأيضاً سبقه فى القول بأن العوامل الاقتصادية هى المؤثر الأول على حركة التاريخ فى تفسير مادية فقط وأيضاً فى إيضاح قوانين التطور الاقتصادى، كان المنجز يرى

فى مجال الحتمية التاريخية " أن مجال التاريخ خاضع لضرورة
تفصح عن نفسها من خلال جماع الأحداث العارضة التى تشكل
خبرتنا اليومية بهذه الضرورة فى أعماقها ضرورة اقتصادية وطالما
أن التاريخ محكوم بضرورة إقتصادية فإن أفعال البشر قد تكون
معها أو ضدها إذا كانت ضدها فعدم الفاعلية هو قدرها" وكأن إنجلز
بهذا يلخص عملية الحتمية التاريخية عند ابن خلدون قبل أن
يلخصها عند الماديين الجدليين.

وتنهار الدول عند ابن خلدون لأسباب ترجع الى العدل والظلم
والتسلط والحرية وهو ملاحظه بقوله "فى أن الظلم مؤذن بخراب
ال عمران" .

نخلص من ذلك إلى ان ابن خلدون يرى :

* ان التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو العمران

البشرى

* ان للدول أعماراً كأعمار الأشخاص يبدأ قوية تحت قيادة

منشئتها ثم تبدأ فى مراحل الانهيار

* ان العامل الاقتصادى هو العامل الأول على حركة التاريخ

* ان العصبية تؤدى الى المنعة والغلبة والعصبية تسمو الى

الرياسة والرياسة تبحث على التطلع الى الملك ومن ثم الملك لا يقوم

اصلا بغير العصبية ويظل قوياً بقوتها ويضعف بضعفها

ومن الملاحظ ان نظرة ابن خلدون الى التاريخ واحداً كانت
نظرة علمية بمقاييس عصره وإن كان هناك الكثير الصحيح من آرائه
لكنها في النهاية تحتاج الى مراجعة نقدية من المفكرين العرب
كرؤيته للعصبية ونظرتة الى العرب وغيرها من القضايا لكن مع
ذلك يظل ابن خلدون هو أول مفكر إسلامي طرح تلك القضية من
منظور شامل مازالت آرائه تجد صدًى في فلسفات التاريخ
المعاصرة .

الموايش

* ولد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس سنة ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) وظل يقيم فى أقطار المغرب العربى حتى سنة ٧٨٤ هجرية ثم انتقل الى المشرق العربى وإلى مصر على وجد التحديد فلقد وصل الى القاهرة سنة ٧٨٤هـ وتوفى ودفن فى مقابرهما سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦م).

وأهم كتب ابن خلدون هى مقدمة ابن خلدون وتنقسم المقدمة الى عدة فصول :

أولاً- فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه.

ثانياً - فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية.

ثالثاً - فى الدول والخلافة والملك والمراتب السلطانية.

رابعاً- فى العمران الحضرى والأمصار والصنائع والمعاش والكسب

ووجوهه.

خامساً- فى العلوم واكتسابها وتعلمها.

وبان إقامته فى القاهرة قام ابن خلدون بتتقيق كتابه الكبير (العبر) أى قام بعمل نفس السنة فى مؤلفه (المقدمة) وتقلد ابن خلدون عدة وظائف فى القاهرة حيث تولى منصب شيخ الصوفية وقد تعرض الى مأساة كبيرة. حيث توفى أفراد أسرته جميعاً غرقاً وهم فى الطريق الى مصر حين أرادوا اللحاق به

وقد إقتنى ضبعة كبيرة بالفيوم الى أن مات سنة ٨٠٨هـ ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة

- (١) العلم والاغتراب والحرية مقال فى فلسفة العلم من الحتمية الى الاحتمية د. يمنى طريف الخولى الهيئة - المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م
- (٢) دراسات إسلامية د/حسن حنفى دار التنوير ببيروت ١٩٨٢م.
- (٣) العلم والاغتراب والحرية - مرجع سابق.
- (٤) الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته د/مصطفى الشكعة الدار المصرية اللبنانية ١٩٨٦م.
- (٥) العلم والاغتراب والحرية - مصدر سابق.

هيجل والتاريخ

لقد قدم هيجل* تصوراً واضحاً للتاريخ تأثرت به كل المذاهب التى فسرت التاريخ بعد ذلك لكن لا يمكن تصور فهم هيجل للتاريخ بدون عرض مبسط لفلسفته العامة التى تنبثق منها رؤيته للتاريخ وحوادثه .

يرى هيجل أن "العالم ليس مجموعة من الوحدات الصلبة سواء كانت ذرات أم نفوساً كل منها يستمر فى الوجود مستقلاً بذاته فالاستمرار الذاتى الظاهرى للأشياء المتناهية يبدو له خداعاً فليس ثمة شىء كما يرى حقيقياً تماماً وبصفة نهائية اللهم إلا الكل" (١) .

والسؤال هنا ماهو تصور الكل عند هيجل ؟

انه يتصوره "لا كجوهر بسيط بل كنسق مركب من النمط الذى يمكننا أن ندعوه كأثناً عضوياً والأشياء المنفصلة فى الظاهر التى يبدو العالم مؤلفاً منها ليست محض خداع فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من محض خداع فكل منها له درجة أكبر أو أصغر من الواقعية وحقيقته تتألف من جانب من جوانب الكل الذى يكون مانراه حين ننظر إليه نظرة سليمة. ومع هذه النظرة يمضى بالطبع عدم اعتقاد فى واقعية الزمان والمكان من حيث هى كذلك إذ أن هذين إذا أخذنا على إنهما حقيقتان تماماً ينطويان على الانفصال والتعدد. (٢) .

ويؤكد هيجل أن الواقعي عقلي والعقلي واقعي لكنه عندما يقول هذا فإنه لا يقصد بالواقعي ما يقصده به التجريبي .
وهو يسلم بل ويلج على أن ما يبدو للتجريبي وقائع هو لاعقلي ويجب أن يكون كذلك وهذه الوقائع تروى كوقائع عقلية فقط عندما يتحول طابعها الظاهر بالنظر رإليها على أنها وجوه للكل ورغم ذلك فإن توحيد الواقعي والعقلي يفضي لامحال الى الرضا الذاتى غير المنفك عن الاعتقاد بأنه "أيا كان ماهو موجود فهو حق" والكل فى كل تعقيده يدعو هيجل المطلق والمطلق روحى.



من الضروري التعرف على جدل هيجل الذى يفهم بدوره من رؤيته للمنطق ولا بد أيضا لمن يريد أن يحبط بمسوغات أرائه فى أى شىء أن يفهم رؤيته فى الجدل فهو يبدأ منطقته "بافتراض أن المطلق هو موجود خالص ونحن نفترض أنه كذلك على ماهو عليه دون أن نحدد أية كفيات له، بيد أن الوجود الخالص دون كفيات لاشىء ومن ثم نساق إلى نقيض القضية فمضى قد ما إلى القضية المركبة فالاتحاد بين الوجود واللاوجود هو الصيرورة، بناء على ذلك نقول المطلق هو الصيرورة وهذا أيضا لا يصلح بالطبع إذ لا بد أن يكون ثمة شىء يصير وبهذه الطريقة فإن آرائنا عن الحقيقة تنمو بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة وكلها نشأت من تجريد غير

سليم، أخذ شيئاً متناه أو محدوداً على أنه يمكن أن يكون الكل، ان تحديدات المتناهي لا تأتي من خارجه فقط فإن طبيعته هي علة الفناء ويفعله الخاص يمضى إلى عكسه" (٣) .

والعملية تبعا لهيكل جوهرية يفهم النتيجة فكل مرحلة تالية فى الجدول تحوى جميع المراحل السابقة كما لو كانت فى محلول لا أحد منها مستبعد تماماً دائماً يعطى مكانه الخاص به كلاحظه فى الكل ومن المستحيل الوصول إلى الحقيقة اللهم بالمضى عبر خطوات الجدول.

وللمعرفة ككل حركتها الثلاثية فهى تبدأ بالإدراك الحسى حيث لا يكون فيه إلا الوعى بالموضوع ثم من خلال نقد شكلى للحواس تغدو ذاتية خالصة وأخيراً تصل الى مرحلة المعرفة بالذات وعندها تكف الذات والموضوع عن أن يتميز أحدهما عن الآخر ومن ثم فالوعى بالطبع ما لا بد أن يكون عليه الأمر فى مذهب هيكل ذلك لأن أعلى نوع للمعرفة يلزم أن يكون هو ذلك النوع الذى يملكه المطلق ولما كان المطلق هو الكل فليس ثمة ما هو خارجه ليعرفه.

والفكرة المطلقة التى ينتهى بها المنطق هى شىء شبيه بإله أرسطو وقد ظن أنه يفكر فى ذاته وواضح أن المطلق لا يسمعه أن يفكر إلا ذاته ومادام ليس ثمة شىء آخر اللهم إلا لطرائقنا الجزئية والخاصة فى الإحاطة بالحقيقة بقول هيكل "الفكرة المطلقة".

الفكرة كتوحيد للفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية هي تصور
الفكرة - وهو تصور موضوعية الفكرة من حيث هي كذلك ومن
أجله يكون الموضوعى هو الفكرة موضوع يشمل كل الخصائص
المميزة فى وحدته" (٤).

ويستطرد هيجل: هذه الوحدة هي بالتالى المطلق والحقيقة
كلها هي الفكرة التى تفكر فى ذاتها.

لاتخرج نظرية هيجل فى تفسيره للتاريخ عن نظريته العامة
فهو يقول "إن الفكرة هي فى الحقيقة مثلها مثل الروح المرتد
لعطارد قائدة الشعوب والعالم والروح وهو الإرادة العاقلة والضرورية
لذلك المرشد، كان ولايزال قائداً لأحداث تاريخ العالم، ولكى تكون
على معرفة بالروح فى هذا فإن دوره فى الإرشاد هو موضوع
مشروعنا" (٥).

فالروح ومجرى تطوره هو الموضوع الجوهري بنقيضه وهو
المادة، فماهية المادة الجاذبية وماهية الروح الحرية والمادة خارج ذاتها
بينما مركز الروح فى ذاته "الروح وجود محتو على ذاته".
وفى التطور التاريخى للروح كان ثمة ثلاثة أطوار
الشرقيون، واليونان والرومان، والألمان. وتاريخ العالم هو تنظيم
الإرادة الطبيعية المنضبطة بربطها بطاعة مبدأ كلى وبمنحها حرية
ذاتية فقد عرف الشرق وماهرج يعرف إلى يومنا هذا أن واحداً فقط

هو الخر وعرف عالم اليونان والرومان أن البعض أحرار ويعرف عالم
الألمان أن الكل أحراراً !!!

فالروح الألمانى هو روح العالم الجديد هدفه تحقيق الحقيقة
المطلقة من حيث كونها حرية الإرادة اللامحدودة للحرية تلك التى
لها مطلقها الخاص بها من ذاتها كفحوى ويرى هيجل أن أندثار
الحضارات والإمبراطوريات القديمة كان مرده الى خضوع الروح
الموضوعى الى الروح الذاتى وهذا هو تفسير هيجل لنشوء الدول
والحضارات واندثارها من خلال جدليته المثالية فالحضارات القديمة
فى الصين وبابل ومصر قد منحت الحرية المطلقة لفرد واحد وألغت
حرية الدولة ومؤسساتها الاجتماعية فبدأت عملية الإندثار.

إن هيجل يرى أن مسيرة التاريخ هى مسيرة التقدم وإن
كانت جدليته جدلية مثالية مطلقة إلا أنه ينتهى بها الى مناقشة
المؤسسات السياسية والاجتماعية فيرى حتى فى إطار مناقشته
للمؤسسات الاجتماعية بعد متابعة جدلية إن كانت هناك أفراداً
تبعثهم العناية الإلهية من أجل خلاص البشر من أمثال يوليوس
قيصر والاسكندر الأكبر (٦).

وعند حديثه عن التاريخ الألمانى يقسمه الى ثلاث حقب،
الحقبة الأولى حتى شرلمان والثانية من شرلمان حتى الإصلاح
والثالثة من الإصلاح الى مابعد وتتميز تلك الحقب بأن واحدة منها
مملكة الأب والثانية مملكة الإبن والثالثة روح القدس على التوالى.

والأمم عند هيجل تلعب الدور الذي ستلعبه الطبقات عند
ماركس وهو يقول أن مبدأ التطور الاجتماعى هو العبقريّة القوميّة
ففى كل عصر ثمة أمة واحدة تأخذ على عاتقها مهمة الماضى بالعالم
عبر مرحلة الجدل التى يبلغها وهذه الأمة هى بالطبع فى عصرنا
الأمة الألمانية.

والدولة فى نظره هى تجسيد الحرية العقلية محققة لذاتها
ومقررة بذاتها فى صورة موضوعيته. إن الدولة هى فكرة الروح فى
الافصاح الخارجى للإرادة الانسانية والحرية الإنسانية.

ويرى هيجل أن مهمة الدولة هى تحقيق الروح المطلق فهى
دولة قومية ينبغى أن تحتفظ بلغتها وتقاليدها ودينها ومبادئها
الأخلاقية وأن من واجب الروح الذاتى أى الفرد أن يخضع لها فتلك
مهمة الروح الروح الذاتى إزاء الروح الموضوعى لكن إذا ما أقدمت
الدولة على التضحية بمثلها وقيمها وبلغتها وأخلاقيتها فى سبيل
الروح الذاتى أى الفرد فقد بدأ الانحلال.

ومن هنا يأتى اندثار الحضارات والإمبراطوريات القديمة كلما
ذكرنا من قبل نتيجة لخضوع الروح الموضوعى (المجتمع) الى الروح
الذاتى (الفرد) فالحضارات القديمة فى الصين وبابل ومصر قد منحت
الحرية المطلقة لفرد واحد وألفت حرية الدولة ومؤسساتها الاجتماعية
فبدأت عملية الاندثار.

نخلص من ذلك إلى أن هيجل كان يبرر:

- * أن مسيرة التاريخ هي مسيرة التقدم.
- * أن مبدأ التطور الاجتماعي عنده هو العبقريّة القوميّة
- * أن هناك أفراداً تاريخيين في العالم وأن هؤلاء الرجال تتجسد في أهدافهم الانتقالات الجدلية وأن هؤلاء الرجال أبطال ويمكن أن يُبرر له خرق القواعد الأخلاقية المألوفة.

الهوامش

* هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) أحد الفلاسفة الألمان العظام وفي شبابه انجذب بدرجة كبيرة إلى النزعة الصوفيّة وقد علم الفلسفة أولاً كمعلم خاص ثم كأستاذ في جامعة "هايدلبرج" (١٨١٦-١٨١٨) وأخيراً في برلين من سنة ١٨١٨ حتى مماته وكان في أخريات حياته بروسيا وطنياً وخادماً مخلصاً للدولة. وبعد ماركس أهم تلاميذ هيجل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

(١) تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث براتراند راسل ترجمة محمد فتحي الشنيطي ١٩٧٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ محي الدين اسماعيل والشئون الثقافية العامة العراق ١٩٨٦م.

الماركسية* والتاريخ

قبل تراجع الفيلسوف الماركسي القلق روجيه
جارودى يتساءل في كتابه "النظرية المادية في المعرفة" ان المشكلة
الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها. لقد ارتبطنا بواقع ذي
أوجه متعددة فهناك الطبيعة وحوادثها وصيرورتها. ثم هناك
أفكارنا وعلاقتنا الاجتماعية وتاريخنا ونحن نطمح الى الوحدة. إن
الكلمة الأخيرة لفلسفتنا سترتبط بالأولى من أين نبدأ؟ أبالأشياء
أم بالوعى المتكون لدينا عن هذه الأشياء؟ هل الروح أولية بالنسبة
للطبيعة أم أن الطبيعة هي العنصر ذو المقام الأول الذى سيكون
الفكر إزدهاره الأسمى فى نهاية تطور طويل (١).

ويؤكد جارودى أنه لاوجود لطريق ثالث بين المادية
والمثالية !! ويختار المادية التى يرى أنها تؤكد على مايلى:

١- أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة
باعتبار أن المادة هي ماهو موجود خارج روحى وخارج كل روح
والتي لا تحتاج لأية روح لكى توجد.

٢- ان المادة هي بالتالى الواقع الأول وليست إحساساتنا
وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه.

٣- يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ
نفاذاً تماماً إلى العالم والى قوانينه.

وفى كتابه منطق هيجل أشار لينين الى أن هيجل يرى أن حركة الوعى وكذلك نمو كل حياة طبيعية أو روحية يستند إلى طبيعة الجوهريات الصرفة التى تشكل محتوى المنطق ووجوباً العكس فالمنطق ونظرية المعرفة يجب أن يبدأ من نمو الحياة الطبيعية أو الروحية كلها.

والطبيعة لدى هيجل ليست سوى إنحطاط الفكرة ففى الطبيعة تمر الفكرة بتطور يسمح لها أن تعود إلى وعى ذاتها فى الإنسان وأن تنمو فى التاريخ.

والديالكتيك لدى هيجل هو الفكرة إذ تنمى ذاتها والديالكتيك بالنسبة للمادية التى تعتبر الفكر انعكاسات للموضوعات الواقعية لا الموضوعات الواقعية انعكاسات لهذه الدرجة أو تلك من نمو الفكرة هو علم القوانين العامة للحركة سواء حركة العالم الخارجى أو حركة الفكر البشرى وبذلك لم يصر ديالكتيك الفكرة سوى الإنعكاس الواعى لحركة العالم الواقعى الديالكتيكية وهكذا أعيد وضع ديالكتيك هيجل على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه.

وهكذا أراد ماركس أن يجعل الديالكتيك يسير على قدميه من حيث أنه لا ينبغى أن يعالج تصورات أو مقولات ذهنية بل أشياء واقعية موضوعية يعيشها الناس فى مشاكلهم الجماهيرية وحياتهم اليومية مستقلة عن وعيهم أو شعورهم (٢).

لكن ماركس لم يقنن الديالكتيك ولم يقدم له تلك القوانين المعروفة في كتب الماركسية والتي حصرها انجلز في ثلاث قوانين وحافظ الماركسيون المعاصرون على هذا العدد.

١- قانون وحدة الأضداد وصراعها: يقرر هذا القانون أن المادة تتحرك وتتطور اعتماداً على تناقضاتها التي تعيش دائماً في صراع فتطور المادة وحركتها لا يمكن أن نتصوره إلا على أساس افتراض وجود تناقضات خارجية فيما بين الأشياء وتناقضات داخلية في قلب الشيء الواحد تعيش جنباً إلى جنب وتمثل الحالات المختلفة لهذا الشيء في تطوره وتثبت دائماً أن المادة متحركة وحركة المادة تتخذ أشكالاً متعددة فيزيائية وكيميائية (حركات ذرات الماء وجزئياتها؛ اتصالاتها وانفصالاتها) وبيولوجية (حركات الأجسام البرونزية) وإجتماعية الصراع بين طبقات المجتمع الواحد) فهذا القانون يقرر إذاً أن المادة تتحرك وتتطور اعتماداً على تناقضاتها التي تعيش دائماً في صراع.

٢- قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية: يقرر هذا القانون أن تطور المادة يتخذ شكل تراكمات كمية تنتقل في مرحلة معينة وبصورة مفاجئة فتصبح تغيرات كيفية فالماء هو الماء ولكنه يتحول تحت تأثير درجة حرارة أخرى إلى جليد والمجتمعات لا تنتقل إلى تغيرات كيفية

جذرية إلا إذا وصلت التغيرات الكمية في تطورها إلى درجة من التراكمات تنقلها حتماً إلى مرحلة جديدة.

٣. قانون نفى النفى:

يوضح لنا هذا القانون أن الشكل الجديد الذى يتخذه الشئ أو المجتمع فى تطوره لا يكون نفياً تاماً للشكل القديم أو قضاءً عليه بل معناه أن الشكل الجديد فيه عود أو رجوع إلى الشكل القديم بصورة ما باعتبار أنه يستوعب هذا الكل القديم أو يحتويه ثم تتخذ منه أساساً ينطلق ابتداءً منه إلى الشكل الجديد ومعنى هذا أن التطور الحقيقى للشئ أو المجتمع لا يقوم على نفى الجديد للقديم بل يقوم بالأحرى على نفى هذا القديم ولما كان نفى النفى يمثل إثباتاً فإن التطور الحقيقى للشئ يتضمن نوعاً من إثبات الكل القديم باعتبار أن هذا الشكل القديم ليس إلا نقطة إنطلاق للشكل الجديد وباعتبار أن الكل الجديد ليس إلا القديم بعد أن يكون قد وصل فى تطوره إلى مستوى أرقى من المستوى الذى كان عليه.

وهذه القوانين للجدل أو الديالكتيك تمثل القواعد التى يسير عليها التطور الموضوعى للعالم المادى الطبيعة والمجتمع (٣).

والمادية فى نظر ماركس لا بد وأن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الأشياء فى تغير دائم لأنه وجود تاريخى وما ينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المجتمعات وتاريخها.

فإذا أردنا أن نفهم مجتمعاً من المجتمعات فعلينا أن نفهمه
فى تطوره التاريخى: نشأته ونمو وإنحسار حضارته أما أن نتحدث
عن وجود هذا المجتمع بدون أبعاده التاريخيه فلن نظفر فى نهاية
الأمر إلا بحديث مجرد عنه .

والمجتمعات فى وجودها الديناميكى التاريخى تحكى قصة
النشاط الإنسانى الذى ترك بصماته عليها قصة الجهود التى بذلها
الإنسان من خلال عقله وعمله اليدوى فى تطوير وجود الأشياء
وتطويرها متى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فعاليتها وتأثيره
فى الطبيعة بل تعنى الأشياء فى دلالتها الإنسانية أو الأشياء
وقد تحولت تحت وطأة العمل الإنسانى إلى قوى إنتاجية ابتداء من
الأرض وما عليها حتى القاطرة البخارية والمولدات الكهربائية ومن
ناحية ثانية الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكرة مطلق
واحدة، إذ أنه عارض منذ البداية وجود هذه الفكرة كما رأينا فى
مثالية هيجل تلك المثالية التى جعلت لتطور التاريخ ولتطور
الإنسانية طريقاً مرسوماً محدداً هو طريق تحقق المطلق وهكذا نرى
أن ماركس قد ذهب إلى أن تطور التاريخ سجل واقعى لعمل
الناس (٤).

ولقد عارض ماركس بشدة وخاصة فى كتابه شقاء الفلسفة
ذلك الاتجاه المثالى الذى تحولت فيه الأشياء من أشياء ذات مضمون
واقعى إلى مقولات منطقية فهذا المنزل الذى أمامى فى نظر
المثالية ليس إلا جسماً يدخل فى مقولة الجسم ثم يدخل فى مقولة

المكان ثم يدخل فى مقولة الكم المجرد وعلى هذا النحو فقدت الأشياء واقعيّتها ومضمونها وحركتها واستحوّلت إلى أفكار مجردة وتشكيلات عقلية وأجزاء فى المقولات الذهنية وهذا هو ماقاومه ماركس أشد المقاومة وآثر أن ينظر الى الشئ، الواقعى الحى واحتفظ بالفكرة باعتبارها حلقة فى سلسلة تطور الشئ، الواقعى وتاريخه وحركته الديالكتيكية.

لكن كيف ينظر ماركس الى الإنسان؟

يمثل الإنسان محور تفكير ماركس كله والإنسان عنده هو الإنسان الفرد صانع تاريخه وسط ظروف البيئة المختلفة التى يجد نفسه فيها ويشكلها من خلال أفعاله وأنشطته والعمل الذى يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الإنسان والطبيعة فالإنسان يجد أمامه وفى مواجهته مجموعة من العلاقات الإنتاجية تعكس تطورها وهذه العلاقات الإنتاجية تكون مستقلة عن الإنسان وتمثل الأساس الذى يقوم عليه البناء السياسى والاجتماعى للمجتمع وتمثل أيضاً البناء الذى يمتد الإنسان فيه ويلتقى على أرضه بوجوده الشامل.

وعلى هذا النحو أصبح الإنسان عند ماركس يمثل وجوداً شاملاً أو وجوداً منتشراً أو أصبح يمثل رتبة مرتفعة فى أفق مادية واسع عريض تمتد هذه الرتبة بشعابها فيه. لم يعد الإنسان فى نظر ماركس مجرد وعى يحيا فى ذات مقفلة على نفسها ولم يعد يمارس حياته فى طريق سلطاني أملاء ورسم معاملة الاجتزاز الذاتى

وزينت جدرانها بصور ولوحات كلها مجرد انعكاسات للنفس الإنسانية ومراياها، كلا . . الإنسان عند ماركس خرج من ذاته وأصبحت ماهيته هي وجوده أو أصبح يعيش كجزء من وجود أكبر أو كموجود أصغر يعيش في وجود أكبر. وعندما نقول أن الإنسان عند ماركس أصبح يمثل وجوداً أصغر فإننا لا نقصد بهذا الوجود الأصغر تصورات الإنسان الفرد وأحلامه واجتراراته الذاتية بل نقصد به الفرد باعتباره قوة إنتاجية يؤثر في المحيط الذي يعيش فيه بالعمل أو البراكسيس.

وهكذا نرى أن ماركس قد اعترف بالإنسان وبالدور الذي يمكن أن يكون به مؤثراً في الوسط الذي يعيش فيه من خلال البراكسيس ولكنه ذهب إلى أن تأثير الإنسان لا يكون فعالاً حقاً إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التي تحكم تصرفاته وأفعاله والأمر شبيه بهذا في المحيط الإجتماعى بطريقة أو بأخرى ولكن تأثيره لا يكون فعالاً مضموناً وأكيداً إلا في إطار الطبقة الإجتماعية التي ينتمى إليها ومن خلالها والطبقة الإجتماعية تمثل كياناً موضوعياً يمتد فيه الفرد ويحكم تصرفاته ولهذا ذهب ماركس إلى أن الوعي الطبقي للفرد أو شعور الفرد بالولاء لطبقته وتعاونه مع أفراد هذه الطبقة من الشروط الأساسية التي تحكم أفعاله وتحقق التغييرات المطلوبة وهذه التغييرات الاجتماعية لا تتم في رأى ماركس إلا من خلال الصراع الطبقي الذي ينتقل من مرحلة إلى

أخرى تبعاً لتطور وسائل الإنتاج فى المجتمع وتكتب الغلبة فى هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها وسيظل هذا الصراع محتدماً إلى أن يتم القضاء على الملكية تماماً.

وهكذا يذهب ماركس فى النهاية إلى أن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعاً فى تطوره إلى الظروف الاقتصادية وحدها. ولهذا فإن التاريخ عنده كان دائماً سجلاً للصراع بين الطبقات، بين طبقات مُستغلة، وأخرى مُستغلة.

يذكر ماوتس تونج فى المجلد الأول تحت عنوان: فى التناقض: "فى التاريخ البشرى يوجد التعادى الطبقي وهو مظهر خاص من مظاهر صراع الضدين. إن التناقض قائم بين الطبقة المستغلة والطبقة المستغلة سواء فى المجتمع العبودى أو المجتمع الإقطاعى أو فى المجتمع الرأسمالى، وهاتان الطبقتان المتناقضتان تتعايشان وتتصارعان زمناً طويلاً فى مجتمع واحد لكن الجانبين لايتخذان شكل التعادى الصريح الذى يتطور إلا بعد أن ينمو التناقض بين الطبقتين ويبلغ مرحلة معينة ومثل ذلك تحول السلم إلى حرب فى المجتمع الطبقي^(٥).

وهكذا تخلص الماركسية إلى ماياتى:

* إن التطور الموضوعى للعالم يسير حسب قواعد وهذه القواعد هى قوانين الجدول والديالكتيك والتي تتمثل فى ثلاثة

قوانين هي قانون وحدة الأضداد وصراعها ، وقانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية، وقانون نفى النفى.

* إن المجتمعات في وجودها الديناميكي التاريخي تحكمى قصة النشاط الإنسانى وإن تطور التاريخ سجل واقعى لعمل الناس.

* إن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعاً في تطوره الى الظروف الاقتصادية وحدها لهذا فإن التاريخ سجل للصراع بين الطبقات.

وهذه الرؤية الأحادية الجانب والتي أخذ بها ماركس تجاوزتها الفلسفات المعاصرة فبجانب العامل الاقتصادي توجد عوامل أخرى تدفع التاريخ إلى الأمام، أيضاً .. فإن رؤية ماركس للصراع الطبقي وحله دموياً وسيادة الطبقة الواحدة تخلت عنها كل الرؤى الاشتراكية الآن وأصبحت تلك الرؤية تاريخية وأثبتت فشلها.

الموايش

* ولد كارل ماركس سنة ١٨١٨ فى تريف وكان أسلافه أحباراً يهوداً ولكن والديه تحولوا إلى المسيحية حين كان طفلاً وإبان دراسته الجامعية تأثر بالنزعة الهيجلية واقد اشتغل فى صدر حياته بالصحافة وفى سنة ١٨٤٣ مسافر الى فرنسا ليدرس وقابل انجلز الذى كان مديراً لمصنع فى مانشستر وعن طريقه توصل الى معرفة ظروف العمل فى انجلترا.

وقد أدلى بدلوه فى الثورتين الفرنسية والألمانية ١٨٤٨ بيد أن رد الفعل اضطره إلى أن يلجأ الى انجلترا سنة ١٨٤٩ وأنفق بقية حياته مع فترات قليلة فى لندن يعانى الفقر والمرض.

(١) النظرية المادية فى المعرفة روجيه جارودى ترجمة ابراهيم قريط "دار دمشق - بيروت".

(٢) مقدمة فى الفلسفة العامة الطبعة السابعة يى هويدى "دار النهضة العربية ١٩٧٢".

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) مؤلفات مارتس تونج المختارة المجلد الأول دار النشر باللغات الأجنبية بكين ١٩٦٨.

التحدث والاستجابة عند توينبي

إن نقطة البداية فى فكرة توينبى هى أن كل جزئية من
جزئيات التاريخ لا يمكن أن تؤخذ بمعزل عن جملة سياق التاريخ كله،
فليس بمقدار أحد أن يقتطع شريحة من التاريخ ليضعها تحت
مجهره، ويختبر جزئياتها ويستنبط مغزاها، فليس هناك تاريخ أمة
من الأمم يمكن أن يفهم بعيداً عن مجرى التاريخ وسياقه، ولا يمكن
أن يفسر الحدث التاريخى الواحد نفسه بنفسه، بل هو لغز لا يمكن
أن تفك مغاليقه إلا من خلال ربطه بالأحداث المتعاقبة فى سياق
التاريخ (١).

فدراسة أى شريحة تاريخية لا يمكن أن يتم فهمها إلا
باستخلاص العلل التاريخية من خلال دراسة مغزى الانتقالات
الاجتماعية التى تمت فى هذه البقعة من الأرض وفى فترة محدودة
من التاريخ، ويؤكد توينبى أن الجزء لا يمكن أن يفهم إلا بدراسة
الكل، وإخضاعه لعملية تركيز تستوعب جوانب كل الجزئيات فى
أطول سياق تاريخى ممكن وأوسع.

وينتهى توينبى بعد ذلك إلى تقرير وحدات من الجماعات أو
المجتمعات التى يشهدها عالمنا اليوم بمعناها الثقافى إلى حد كبير
فهناك فى عالمنا اليوم المجتمعات الأربع التالية:

* المجتمع المسيحى الأرثوذكس فى جنوب شرق أوروبا

وآسيا.

* المجتمع الإسلامى فى المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسى
حتى سور الصين العظيم.

* المجتمع الهندوكى فى الجزء الاستوائى الهندى..

* المجتمع الشرقى الأقصى فى المنطقتين شبه الاستوائية
والمعتدلة والسؤال الذى يمكن طرحه كيف تنشأ الحضارات عند
توينبى؟

إن توينبى يحكم تكوينه ذهنى ووجهته التى اختطها فى
تفسير التاريخ يحاول أن يخلق شعوراً شاملاً فى قصة نشوء
الحضارات مستخدماً فى ذلك كمادة خام جميع مايتوفر من دراسات
انثربولوجية وميثولوجية وبيولوجية ودراسات مقارنة للمجتمعات
البدائية بما فى ذلك عقائد دورات الخصب الزراعى والطموطمية
والسكابر وطقوس الزواج والمحظورات التقليدية بالإضافة الى
استخدام كل ماتوصل إليه علماء التاريخ والحفائر والجغرافيا
والجغرافيا البشرية ومحاولات جميع المفكرين والفلاسفة لاستخلاص
عوامل حركة التاريخ والكشف عن قوانينه (٢).

ويذهب إلى أن جميع العوامل البيولوجية وعوامل البيئة
لايمكن أن تعمل كل بمفردها، وإنما تتضافر لتعمل بتناغم وإتساق
متكاملين، لتقيم علاقة فيما بين عوامل كل من هذين المجالين.

فهو يرى أن العوامل البيولوجية، وعوامل البيئة لا تكون عوامل مشتركة فيما بينها، وإنما تؤلف نمطاً من العلاقات بين العوامل فهي كل متعدد وليست كلاً مفرداً.

يعود توينبى ليفوصى في أعماق الميثولوجيا وشظاياها ليؤلف منها علاقة بين النشوء الأسطوري والنشوء الحضارى.

ويستخلص أن قصة الصدام بين الخير والشر هي حقيقة قائمة وإن أخذت أشكالاً وصوراً مختلفة، فالألم والعذاب وصور النضال ضد الطبيعة والكون، هي قصة مأساة الإنسان، كما أنها هي نفسها قصة الإنسان، وقصة فدائه، وأن شجرة المعرفة تكمل لنا قصة صراع الانسان هذه التى تتمثل كشظايا من حقائق هنا وهناك، بلغت ذروتها في العقيدة الدينية التى ترى أن الولادة والحياة صراع، والموت ألم ومالقاء آدم وحواء إلا صورة من صور الإبداع الاجتماعى الذى انتهى بمولد حضارتين متباينتين، حضارة الخصب عن طريق رعى الغنم التى يمثلها هابيل، وحضارة خصب الأرض التى يمثلها قابيل، هكذا بدأت الأسطورة المعبرة عن أعماق حقائق صراع الانسان مع الطبيعة والكون من أجل خلق مجتمعه وحضارته (٣).

وتبرز نظريته في التحدى والاستجابة التى يمكن القول بأنه كلما زاد التحدى كلما تألقت حضارة الإنسان ويضرب أمثلة من تاريخ البشرية على ذلك فيرى أن هزيمة فيليب المقدونى في موقعة

سينر سيفاليه كانت الحافز الذى دفع المقدونيين لتحدى امبراطورية روما على يدى ابن فيليب المقدونى برسيوس.

ويستشهد من العصر الحديث فيرى أن هزيمة المانيا فى الحرب العالمية الأولى هى التى خلقت الانتقام الجهنمى الأليم الذى قامت به القوات النازية فى الحرب العالمية الثانية وبشكل مدمر بسبب إحتلال الفرنسيين لحوض نهر الروهر عام ١٨٥٣، ويرى توينبى أن الانتقام الجهنمى النازى يشبه إلى حد كبير الانتقام البروس الذى نشأ عن الصدمات التى توالى على بروسيا عام ١٨٠٦.

ويؤكد توينبى كثيراً على أن الصدمات والضربات تؤلف حافزاً اجتماعياً حضارياً فى حياة الشعوب وليست الضربات والصدمات المباشرة وحدها هى التى تؤلف هذا النمط من الحوافز، وإنما الضغوط والضربات الداخلية هى الأخرى تؤلف حافزاً ومحركاً هائلاً فى حياة الشعوب، فالحضارة المصرية قد شهدت بروز دولة ضاغطة وهائلة الضغط فى جنوب مصر العليا، التى كانت تعتبرها السلالات المصرية القديمة محض مزارع لها. أن قيام هذه الدولة كان حافزاً داخلياً من جراء صدمات وضغوط داخل المجتمع المصرى، فكان أن تراجعت القوة السياسية الى حوض نهر النيل فى منطقة الدلتا واستمرت هذه الضغوط بالفزوات النووية من الجنوب فى عصر تحتمس الأول، ومنذ انتهاء الضغط النوبى فى الجنوب كان هناك ضغط آخر من ليبيا، هذه الضغوط هى التى جعلت الحضارة

المصرية فى الدلتا تواجه هذه الصدمات لتقلب ميزان القوة السياسية، فاستمرت قرونًا طويلاً حتى انتهى المجتمع المصرى القديم عبر قرون متطاولة مع نهاية القرن الخامس بعد الميلاد تقريباً.

ومن بين التحديات التى يرى توينبى أنها من حوافز الاستجابة فى الكيانات الاجتماعية، هو التحدى الداخلى المتمثل فى الجزء الذى يصيب جزءاً من الكيان الاجتماعى يعطل، فنجد عندئذ أن المجموعة البشرية التى يصيبها هذا الجزء فيحرمها بعض قدراتها فى مجال ما تتوجه الى مجال آخر لتبدع فيه وتبتكر، ويرى توينبى أن هذا القانون الاجتماعى له نظيره فى الأنواع البيولوجية فعندما يصاب عضو من الأعضاء يعطب نجد بعض الأعضاء الأخرى تحل محله لتؤدى دوراً تتفوق فيه فى مجال آخر، ويطبق توينبى هذا القانون على هجرة الأرقاء والمستعبدين الذين وفدوا إلى روما فى القرنين المئتين بالأهوال بين الحرب الفونية "لها نيبال" وسلم الأمبراطور "أغسطس" فنجد أن كثيراً من هؤلاء الأرقاء قد بلغوا فى نهاية الأمر قمماً عالية فى المجتمع الرومانى، فأصبح منهم الملوك والفلاسفة وكبار الكهان، وحققوا معجزة الإيمان بالمسيحية التى أرغمت روما فيما بعد على يد الإمبراطور قسطنطين على الاستسلام الكامل.

لكن متى تنهار الحضارة ؟

إن نظرية توينبى فى إنهاء الحضارات تعتمد أصلاً عل
ينظريته فى التحدى والاستجابة، فاستمرار التحدى وتكراره على
حضارة من الحضارات ينتهى بغزو عميق لتلك الحضارة إذا ما
أخفقت فى خلق إستجابات تطرحها إزاء تلك الحضارات، وأما اذا
استطاعت تلك الحضارة أن تجيب على التحدى فإن الحضارة تضع
ذاتها فى طريق صاعد يحقق لها أوجاً جديداً فى طريق التقدم
الحضارى. كذلك فإن سلسلة التحديات المتكررة دون أن تحقق
إستجابات إزاءها هى فى الحقيقة مصدر سلسلة الفواجع الحضارية
التي شهدتها الإنسانية.

ولكن بالرغم من ضرورة تعرض الحضارات للتحديات كشرط
أساسى لإرتقائها، إلا أن هذه التحديات ينبغى أن تكون بحاجة
الى أنماط متوسطة العنف لتكون حافزاً على مضيتها فى الطريق
الصاعد، أمّا إذا كان التحدى ضئيلاً فإنه عندئذ لا يكون حافزاً
إرتقائياً، وكذلك إذا كان التحدى عنيفاً هائلاً فى وطأته فإن
الحضارة عندئذ قد تعجز عن تحقيق استجابة ملائمة فيصيبها
الإنحلال ثم الاندثار.

هذا التحدى الوسط بين الطرفين: طرف للإفراط وطرف
التفريط هو الوسط الذى يدعوه توينبى بالوسط الذهبى الذى
يضمن دفع الحضارات المستجيبة فى طريق الارتقاء والإبداع
والبقاء.

ويؤكد توينبى على عامل أساسى فى انهيار الحضارات، هو عامل الانشطارات التى تحصل فى جسد المجتمع، وهناك نوعان من الانشطارات: الانشطارات العمودية بين الجماعات البشرية المنسجمة من الناحية الجغرافية والإنشطارات الأفقية بين المجتمعات البشرية المتزجة جغرافياً ولكن المنعزلة عن بعضها البعض من الناحية الاجتماعية.

ويرى توينبى أن الانشطار العمودى هو الذى يمهد للإنهيار الحضارى، ويقصد به الاضطرابات الكبرى التى شهدتها المجتمعات، والتى انتهت بإفحال المجتمع وحضارته. فالانشطارات الكبرى التى شهدتها الحضارات القديمة، كالحضارة الهلينية مثلاً، كانت انشطارات عمودية، أفرزت عوامل الانهيار والاندثار لتلك الحضارات.

الانشطارات الأفقية فمن شأنها أن تحدث تمزقاً فى جسد المجتمع ينتهى بقيام دولة دنيوية ونظام دينى عنيف مع وجود افرازات بربرية من جسد المجتمع كما حدث عند انهيار الحضارات القديمة.

أمّا الأقليات أو النخبة التى تتمتع بطاقات ابداعية عالية فتستمر فترة ما، ثم تبدأ فى دخول مرحلة العقم، فكأنها تقوم بعملية تعقيم ذاتى، كما نشهد ذلك فى الحضارات الهلينية التى أخرجت الاسكندر الأكبر كنموذج لمحارب عظيم، لكنها أنتجت أيضاً

أولئك الذين هاجمهم شيشرون واعتبرهم أنماطاً دنيئاً فى المجتمع الرومانى. ولقد استخدم توينبى تعبير الصيف الهندى وهى فترة الهدوء والاستقرار التى تتمتع بها الحضارات الكبرى قبل أن تتعرض لمواجهة مصائرنا الناجحة، إننا نجد ذلك فى الصيف الهندى الرومانى إذ استطال هذا الصيف بعد حكم أغسطس فقامت إدارة عالية الكفاءة فى روما كفرت عن ذنوب وأخطاء من سبقوه، فالصيف الهندى عند توينبى هو بمثابة صحوة الموت قبل النزع الأخير والاندثار.

وهناك سؤال على جانب خطير من الأهمية: الى أى مدى يخضع الإنسان فى حركته التاريخية الى القوانين الطبيعية غير البشرية؟

إن توينبى لا يرى فى القوانين الطبيعية قدراً صارماً لا يمكن الفكاك منه بل يرى أن يوسع الانسان أن يتخذ له مدارج ومسالك يستطيع منها أن يخلق إستجابات قادرة على مواجهة التحديات.

نخلص من ذلك الى أن توينبى يولى:

* إن دراسة أى شريحة تاريخية، لا يمكن أن يتم فهمها الا باستخلاص العلل التاريخية من خلال دراسة مغزى الانتقالات الاجتماعية التى تمت فى هذه البقعة.

* كما زاد التحدى، كلما تألقت حضارة الإنسان، وأن
الصدّات والضربات تؤلف حافزاً إجتماعياً حضارياً فى حياة
الشعوب.

* إن استمرار التحدى وتكراره على حضارة من الحضارات،
وخلق استجابات لهذا التحدى تؤدى إلى استمرار تلك الحضارة،
وفى حالة عدم وجود تحديات واستجابات تنهار تلك الحضارة.

المواش

(١) توينى منهج التاريخ وفلسنة التاريخ "مرجع سابق".

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

رؤية ناصرية

فى كتابه القيم "عبد الناصر والتاريخ" يذكر الدكتور عبد
الكريم أحمد: أن الصحفي الهندي كرانجيا له مقولة مشهورة تقول:
هناك قلة من الناس فى تاريخ العالم أدوا أدوراً حاسمة، وتركوا
آثاراً بالغة الأهمية والخطورة فى تحويل مجرى التاريخ الإنسانى،
وسبغل اسم جمال عبد الناصر فى طبعة هؤلاء الناس شرقاً وضاءً،
وفى البداية، لنا أن نتساءل حول أهمية التاريخ عند عبد
الناصر، وهل كان لدى عبد الناصر وعى بالتاريخ؟.

وقبل الإجابة على هذا السؤال، لابد وأن نشير الى كتاب
الأستاذ مصطفى طيبة "رؤية جديدة للناصرية" ويذكر فيه وينبغى
أولاً ملاحظة الاختلاف بين وعى المؤرخين وفلاسفة التاريخ، وعى
الزعماء الذين أسهموا يدور رئيسى فى مسيرة التغيرات
التاريخية، أى بين رائرة المؤرخين، ودائرة من يتودون الأحداث
التاريخية الكبرى.

* الدائرة الأولى تتشكل من علماء وفلاسفة ينحصر دورهم
فى التأريخ والتحليل واستخلاص الدلالات.

* بينما لايملك أفراد الدائرة الثانية نفس مقومات التخصص
لأفراد الدائرة الأولى، لكنهم يملكون خاصية صنع أحداث التاريخ،
إن جاز هذا التعبير، وعى جمال عبد الناصر ينتمى الى الدائرة
الثانية، أى الزعماء الذين يملكون الوعى المتطور بمتغيرات
عصرهم، والقدرة على المساهمة فى قيادة عملية التغيير^(١).

ونحن هنا نختلف مع هذا الطرح، ولا نغالى إن قلنا: إن عبد
الناصر يجمع بين النظريتين، ولعل ذلك يظهر من خلال الإجابة على
السؤال الذى طرحناه حول أهمية التاريخ عند عبد الناصر، وهل كان
لديه وعياً بالتاريخ؟

من الجلى أن عبد الناصر كان منذ البداية يدرك أن الفترة
التاريخية التى يعيشها هى مجرد جزء من تاريخ ممتد، ويحاول
أن يصرف موقعه من هذا التاريخ، فهو يقول مثلاً فى تقديمه
لفلسفة الثورة.

"إنها محاولة لاستكشاف نفوسنا لكى نعرف من نحن
ومادورنا فى تاريخ متصل المتصل الحلقات".

ثم يعود بعد ذلك بقليل ليؤكد أن قصص كفاح الشعوب
ليس فيها فجوات يملؤها الهباء وكذلك ليس فيها فجوات تقفز الى
الوجود دون مقدمات.

هذا الإدراك من جانبه بأن أحداث عصره التى يشارك فيها
بوجوده كقائد لمجموعة ضخمة من البشر جزء من تطور متصل، هـ
أدل مايجب أن يتوافر فى الشخصية التاريخية الفاعلة عن وعى (٢).
ثم يقول جمال عبد الناصر فى فلسفة الثورة أيضاً "إن ظروف
التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لأنفسهم أدوار بطولة مجيدة
قاموا بها فى ظروف حاسمة على مسرحه وأن ظروف التاريخ أيضاً

مليئة بأدوار البطولة المجيدة التي لم تجد بعد الأبطال الذين يقومون بها على مسرحه ولست أدري لماذا يخيّل إلىّ دائماً أن في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائماً على وجهه، يبحث عن البطل الذي يقوم به، ثم لست أدري لماذا يخيّل إلىّ أن هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان من حولنا قد استقر به المكان متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا، يشير إلينا أن نتحرك، وأن ننهض بالدور، ونرتدى ملابس، فإن أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به. وأبادر هنا فأقول: إن الدور ليس دور زعامة، وإنما هو دور تفاعل وتجاوب مع كل هذه العوامل، يكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة في هذه المنطقة، ترفع من شأن نفسها، وتقوم بدور إيجابى في بناء مستقبل البشر.

وفى القسم الثالث والأخير من فلسفة الثورة ينتهى إلى حكم عام قائلاً "لقد حدد لنا تاريخ شعبنا هذا الطريق سواء فى نظرتنا المليئة بالعبر إلى الماضى أو فى تطلعنا إلى المستقبل".

مما سبق نستطيع أن نخلص الى أن عبد الناصر كان لديه منذ مرحلة مبكرة فى تكوينه الفكرى إحساس عميق بالتاريخ، وأهميته ووظيفته الحقيقية، ورغبة متفتحة فى أن يفهم واقع كنتاج للماضى، وقد انعكس هذا الأسلوب الذى إتخذه فى عرض أفكاره (٣).

ومما يتلفت النظر، منذ بداية ثورة يوليو ١٩٥٢ أن عبد الناصر كان يعمد دائماً عندما يريد شرح موقف معين أو تحليل وضع قائم بهدف اتخاذ قرار فيه، إلى عرض التطورات التي مر بها الموقف، حتى يصل إلى الوضع الراهن في تسلسل تاريخي مقصود، كما كان عبد الناصر يبدأ خطبه جميعاً تقريباً، بعرض مفصل للوقائع المتعلقة بالقضية التي يريد إثارتها خطوة خطوة، حتى يصل إلى حاضرها، ثم يبنى رأيه على ما يستخلصه من هذا العرض.

وفي فترة التحضير للميثاق الوطني، وأثناء عرضها على المؤتمر الوطني لأول مرة يقول "أن الهدف من عرضه لثورة ١٩١٩ وللنضال الذي حدث قبلها وبعدها هو الاسترشاد بهذه الدروس لتحديد واقعنا ورسم مستقبلنا.

ثم عندما نرى أنه يجعل من العناصر الضرورية التي تحققت بها إنجازات الثورة وعى عميق بالتاريخ وأثره على الإنسان المعاصر من ناحية ومن ناحية أخرى لقدرة هذا الإنسان بدوره على التأثير في التاريخ .

ولا يعود أمامنا إلا أن نخلص إلى أن عبد الناصر لديه اهتمام وإدراك واسع بمعنى التاريخ وأهميته وخصوصاً عندما يعود بعد ذلك فيؤكد بصورة حاسمة "أن تحرير الطاقات لأي شعب من الشعوب يرتبط بالتاريخ" .

تلك الأقوال التي نستطيع أن نلمح بوضوح بل ونرصد أهمية التاريخ عند عبد الناصر ووعيه به ومن هنا نختلف في مذكره مصطفى طيبه من أن عبد الناصر كان زعيماً سياسياً فقط ولم يكن مفكراً، اعتماداً على مذكره عبد الناصر في فلسفة الثورة "لست أريد أن أوعى لنفسى مقعداً استاذ التاريخ، ومع ذلك حاولت محاولة تلميذ مبتدئ".

أيضاً في مكان آخر من فلسفة الثورة يقول "لقد قلت مرة أنى لأريد أن أدعى لنفسى مقعد استاذ في التاريخ، وقلت أنى سأحاول محاولات تلميذ مبتدئ في التاريخ.

هذه الأقوال من عبد الناصر لاتصادر على ماأضافه بالفعل من عنده الى قوانين التاريخ، كما سنرى بعد ذلك، والذي يضيف ويحذف بشكل علمى، لانستطيع إلا أن نقول عنه أنه مفكر، صحيح ان التحديات اليومية التي واجهت عبد الناصر كرجل دولة، وزعيم ثورة، تحديات فرضتها. القوى الامبريالية عليه، جعلته منكب على الواقع اليومى، والحياة اليومية، والمشاكل الحياتية لأمتة العربية، دون الخوض في محاولات فكرية عقيمة.

لكن أفكاره تتضح في ماخلفه من خطب ووثائق وتضع عبد الناصر في الطراز الأول من بين مفكرى العالم والآن لنستعرض الظروف التاريخيه قبل الثورة، وكيف تعامل معها عبد الناصر، ومنها تحاول أن ظن رصد القوانين والدلالات التاريخية، التي تعامل معها عبد الناصر لمواجهة تلك الظروف.

كذلك لابد من طرح سؤال آخر: ماهو فهم عبد الناصر وبالتالي الناصرية للفترة التاريخية التى سبقت قيام الثورة. أو الرؤية، ستوضع الخطوات التاريخية التى اتخذتها الناصرية، من خلال رؤيتها للتاريخ ونظرتها اليه.

يقول الميثاق "إن إخلاص الشعب المصرى لقضية الثورة ووضوح الرؤية أمامه، واستمراره الدائب فى مصارعة جميع أنواع التحديات، قد مكنه دون أدنى شك من تحقيق نموذج رائع للثورة الوطنية، وهى الاستمرار المعاصر لنضال الإنسان الحر عبر التاريخ، من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال، والتخلف فى جميع صورها المادية والمعنوية" (٤).

ويحدد الميثاق فهم الناصرية ورؤيتها للمجتمع المصرى فيما قبل ثورة ١٩٥٢ بما يلى:-

١- لقد كان الغزاة الأجانب يحتلون على أرضه وبالقرب منه القواعد المدججة بالسلاح، تهرب الوطن المصرى وتحطم مقاومته.

٢- وكانت الأسرة المالكة الدخيلة، تحكم بالمصلحة والهوى وتفرض المذلة والخنوع.

٣- وكان الاقطاع يملك حقولة ويحتكر لنفسه خيراتها، ولا يترك لملايين الفلاحين العاملين عليها، غير الهشيم الجاف المتخلف بعد الحصاد.

٤- وكان رأس المال يمارس ألواناً من الاستغلال للشروة المصرية بعد ما استطاع السيطرة على الحكم وترويضه لخدمته.

٥- ولقد ضاعف من خطورة مواجهة الثورة لهذه القوى المتحالفة مع بعضها وضد الشعب، ان القيادات السياسية المنتظمة لنضال الجماهير، قد استسلمت واحدة بعد واحدة واجتذبتها الإمتيازات الطبقية، وامتصت منها كل قدرة على الصمود، بل واستعملتها بعد ذلك فى خداع جماهير الشعب تحت وهم الديمقراطية المزيفة.

٦- وحدث نفس الشيء مع الجيش، الذى حاولت القوى المسيطرة المعادية لمصالح الشعب، ان تضعفه من ناحية، وأن تصرفه من ناحية أخرى عن تأييد النضال الوطنى، بل وكادت أن تصل إلى استخدامه فى تهديد هذا النضال وقمعه.

هذه الرؤية للمجتمع المصرى، هى التى حددت مبادئ الثورة الست، وهى التى أسلمها النضال الشعبى المتواصل الى الطلائع الثورية التى جندها لخدمته من داخل الجيش. والطلائع الثورية التى تجاوزت معها تلقائياً، وطبيعياً من خارجه، إلى أن استطاعت أن تعلن الثورة الشاملة، وقدمت نموذجاً له قوانينه الخاصة.

فالماركسية، وحتميتها التاريخية فى تحول المجتمعات أثبتت الناصرية قصور هذه النظرة!

* إن هذه الصور مع الثورة الشاملة، تكاد في الواقع أن تكون سلسلة من الثورات، وفي المنطق التقليدي حتى لحركات ذات طابع ثوري سبقت في التاريخ فإن كان لابد لها أن تتم في مراحل مستقلة يستجمع الجهد الوطني قواه بعد كل مرحلة منها ليواجه المرحلة التالية لكن العمل العظيم الذي تمكن الشعب المصري من انجازه بالثورة الشاملة ذات الاتجاهات المتعددة يصنع حتى بمقاييس الثورات العالمية تجربة ثورية جديدة (٥).

لكن ماهي تجليات هذه الثورة؟ يجيب الميثاق:

* إن الشعب المصري في نضاله ضد الاستعمار استطاع أن يشل فاعليات طبقات المجتمع القديم التي كانت قادرة على خداعه بالتظاهر باشتراكها معه في ضرب الاستعمار بينما هي في الواقع متصلة في مصالحها معه.

* إن حرب التحرير التي كان يمكن بالمفهوم التقليدي أن تحتاج إلى وحدة جميع الطبقات في الوطن حققت انتصارها في الواقع حين حمت نفسها من أي ضربة خائنة في الظاهر.

* إن الشعب المصري خاض معركة التحرير ضد الاستعمار ولم تخدعه المظاهر، وحرص طوال المعركة على أن يعزل عن صفوفه كل الذين ترتبط مع الاستعمار لمصالحهم في مواصلة الاستقلال.

* وفى نفس الوقت، فإن الشعب المصرى وهو يجابه الثورة

من أجل التطوير، ويحاول تجميع المدخرات وتشجيعها وتحريكها فى اتجاه التنمية، لم يغب عن باله أن الرأسمالية المحلية الكبيرة، استطاعت فى ظروف وطنية عديدة أن تحول نتائج الثورة الى أرباح لها لأنها بامتلاكها للمدخرات القادرة على العمل فى التنمية ستطيع أن تحتل لنفسها مواقع الاحتكار التى تحصل منها على كل فوائد هذه التنمية.

* إن الشعب المصرى فى ثورته الأصيلة، ضرب جميع

الاحتكارات المحلية فى نفس الوقت الذى كانت هذه الاحتكارات تتصور أن حاجته اليها بسبب ضرورات التطوير الماسة والشديدة.

* إن هذه الثورة الأصيلة، هى التى مكنت الشعب المصرى

وهو يتجه بكل جهوده إلى الإنتاج، أن يتأكد أولاً من سيطرته الكاملة على كل أدوات الإنتاج.

* إن الشعب المصرى عبر مراحل التطور بحيوية وشبابا

مجتازاً المسافات الشاسعة من رواسب مجتمع اقطاعى بدا فيه عصر الرأسمالية إلى المرحلة التى بدأ فيها التحول الإشتراكى بدون إراقة دماء.

بهذا الفهم الجديد للثورة دخلت الناصرية فى مرحلة الزمان أو

التاريخ، وتعاملت معه بقوانين جديدة، منها مسبوق ومنها ما

أضافته، كما يوصف د/ عصمت سيف الدولة "جدل الإنسان" الخاص
به، أيضاً، فالناصرية حددت هنا:

(١) أن النهم التقليدى لتطور المجتمعات يمكن إجتيازه
وخصوصاً فى المجتمعات النامية التى لم يتبلور فيها التطور
الطبقي.

(٢) إن هناك طبقات لابد من إزاحتها وضربها بدلاً من أن
تكون مع المستعمر منظومة لنهب الجماهير.

(٣) إن مفهوم الماركسية فى ديكتاتورية الطبقة أصبح
مفهوماً بالياً وفى ظروف الثورات الوطنية لابد وأن تتجمع طبقات
لها مصالح متقاربة لتخوض صراعها ضد الاستعمار والرأسمالية
الكبيرة المتحالفة معه.

وتطرح الناصرية الضمانات التى مكنت النضال الشعبى
المصرى من تحقيق الثورة.

* وعى عميق بالتاريخ وأثره على الإنسان المعاصر من
ناحية ومن ناحية أخرى لقدرة هذا الإنسان على التأثير فى
التاريخ.

* فكر مفتوح لكل التجارب الإنسانية يأخذ منها ويعطيها
ولا يصددها عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالعقد.

هل هناك جوانب اتفاق واختلاف مع النظريات المفسرة للتاريخ
سواء ابن خلدون أو هيجل أو ماركس أو توينبى؟

ذكرنا عند الحديث عن ابن خلدون أنه رأى الانسان مدنياً
بالطبع وأن الانسان عاجز عن سد احتياجاته بمفرده وأنه لابد له من
العمل والتعاون مع الآخرين.

وتلاقت الناصرية مع ابن خلدون فى ذلك التوصيف، يقول
الميثاق "والمجتمع ليس وصفاً شائعاً، ان المجتمع هو كل انسان فرد،
يعيش على تربة الوطن، وترتبط آماله مع آمال غيره من المواطنين،
من أجل غد عزيز لهم جميعاً، وللأجيال القادمة من أبنائهم
وأحفادهم".

هذا المفهوم والتوصيف للمجتمع تتلاقى فيه الناصرية مع ابن
خلدون ومع عديد من الفلسفات الاجتماعية فى الفلسفة الحديثة
والمعاصرة.

وتلتقى الناصرية مع هيجل فى تصورهما المطلق وللدين فهى
تفهم الدين كثورة ضد التخلف والاستعمار والرجعية.
يذكر الميثاق:

أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان، قادرة على
هداية الانسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان وعلى منح طاقات

لاحدود لها، من أجل الخير والحق والمحبة. ان رسالات السماء كلها جوهرها كانت ثورات انسانية، استهدفت شرف الانسان وسعادته، وإن واجب المفكرين الدينيين الأكبر، هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته. * إن جوهر الرسالات الدينية، لايتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بإفتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية.

* لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، ولكن الرجعية التى أرادت إحتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه مايتعارض مع روحه ذاتها لكى توقف تيار التقدم.

* إن جوهر الأديان يؤكد حق الانسان فى الحياة وحرية الحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان، أن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء، يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولايرضى الدين ببطيئة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس، وتحتكر ثواب الخير لقلّة منهم.

* إن الله - جلت حكمته - وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل فى الدنيا وللحساب فى الآخرة.

فالدين جوهره التقدم والحرية وغرضه محاولة منع الاستغلال بكل صوره وأشكاله.

وتتلاقى الناصرية والماركسية فى الإيمان بالتطور، وبالإيمان بالاحتمية التاريخية، لكن الناصرية أضافت الى الماركسية إضافة ميزتها وجعلتها هى الرائدة فى هذا المجال، بل أن كثيراً من المفكرين الماركسيين بدأوا التراجع فى الكثير من المقولات الماركسية التقليدية، والأخذ بالناصرية بعلم أو بدون علم فالناصرية ترى:-

* أن التجارب الاجتماعية لاتعيش فى عزلة عن بعضها وإنما التجارب الاجتماعية كجزء من الحضارة الإنسانية تعيش بالانتقال الخصب، وبالتفاعل الخلاق.

* إن مشعل الحضارة، انتقل من بلد الى بلد، ولكنه فى كل بلد كان يحصل على زيت جديد يقوى به ضوءه على امتداد الزمان، وكذلك التجارب الاجتماعية، انها قابلة للانتقال ولكنها ليست قابلة لمجرد النقل، قابلة للدراسة المفيدة، ولكنها ليست قابلة لمجرد الحفظ عن طريق التكرار.

* كذلك فإن الثورة العربية، وهى تواجه هذا العالم لابد لها أن تواجهه بفكر جديد، لا يحبس نفسه فى نظريات مغلقة، يقيد بها طاقته، وإن كان فى نفس الوقت لاينعزل عن التجارب الغنية، التى حصلت عليها الشعوب المناضلة بكفاحها.

وهكذا تبدأ الناصرية فى إبعاد أى شبهة للتقليد فى فهمها للكون والمجتمع والتاريخ، وترى أن النسق المغلق يضر بكفاح الشعوب أكثر مما يفيدها، وهى فى نفس الوقت لا تنظر إلى النظريات السابقة عليها إنها خطأ، كما إنها لا تعترض طريقها، ولا تأخذ بها كلها، ولا ترفضها كلها فى نفس الوقت (٦).

"فالتجربة الوطنية لا تفترض مقدماً تخطيطاً لجميع النظريات السابقة عليها، أو تقطع برفض الحلول التى توصل إليها غيرها، فإن ذلك تعصب لا تقدر على تحمل تبعاته، خصوصاً، وأن ارادة التغيير الاجتماعى فى بداية ممارستها لمسئوليتها، تجتاز فترة أشبه بالمراهقة الفكرية، تحتاج خلالها إلى كل زاد فكرى، ولكنها فى حاجة إلى أن تهضم كل زاد تحصل عليه، وأن تمزجه بالعصارات الناتجة من خلاياها الحية أنها تحتاج الى معرفة مايجرى من حولها، لكن حاجتها الكبرى إلى ممارسة الحياة على أرضها" (٧).

فالناصرية ترى :

* أن الممارسة العملية على الأرض الوطنية هى الأهم، وهى التى تزود أى ثورة لقوانين العمل.

وعند الحديث عن قوانين الحتمية فى الماركسية، ترى الناصرية:

* أن التسليم بوجود قوانين طبيعية للعمل الاجتماعى، ليس معناه القبول بالنظريات الجاهزة، والاستغناء عن التجربة

الوطنية، ان الحلول الحقيقية لمشاكل أى شعب لا يمكن استيرادها من تجارب شعب غيره.

وليس معنى ذلك - كما يذكر- الميثاق أن النضال الوطنى للشعوب والأمم، مطالب اليوم بأن يخترع مفاهيم جديدة لأهدافه الكبرى، ولكن معناه أنه مطالب بأن يجد الأساليب المسيرة لاتجاه التطور العام والمتفتحة مع طبيعة العالم المتغيرة.

أيضاً فإن الميثاق يعلن رفضه لأفكار تمت صياغتها فى القرن التاسع عشر "ليس عليه أن يلتزم التزاماً حرفياً بقوانين جرت صياغتها فى القرن التاسع عشر"

* وهكذا يأتى مفهوم الخصوصية الوطنية فى الفهم الناصرى والخصوصية الوطنية تغنى المنطقة بكل أبعادها الحضارية والانسانية والمجتمعية ... هذه الأبعاد هى التى تحدد قوانين العمل الاجتماعى بل وقوانين الحتمية التاريخية.

* من هذه الرؤية فعندما تقدم الناصرية أى حل لمشاكل الواقع فإنها تلتزم بهذه الخصوصية، فعندما ترى الناصرية أن الاشتراكية هل الحل لمشاكل الشعب العربى ذكرت ... كذلك فإن الحرية الإجتماعية أى الاشتراكية ليست التزاما بنظريات جامدة لم تخرج من صميم الممارسة الوطنية" (٨).

وهذا الحل "الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولاً ثورياً الى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري إنما كان الحل حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين.

وهذه الحتمية التاريخية تتلاقى مع الماركسية في الواقع الموضوعي أي المجتمع لكنها في الناصرية أصبحت حتمية تاريخية.

* يفرضها الواقع كما في الماركسية.

* تفرضها آمال الجماهير العريضة وهنا يدخل الإنسان كمؤثر

رئيسي في توجيه ما يراه.

* وفرضتها ثالثاً ظروف العالم المتغيرة في القرن العشرين.

وتختلف الناصرية عن الماركسية في فهمها لمفهوم سيادة الطبقة الواحدة، فالناصرية ترى أن القضاء على الاستغلال وتذويب الفوارق بين الطبقات وإنهاء سيطرة الطبقة الواحدة ومن ثم إزالة التصادم الطبقي الذي يهدد الحرية الفردية للإنسان المواطن، بل يهدد الحرية الكاملة للوطن، بأن يفتح من الثغرات في صفوف الشعب مما يتيح الفرصة للاخطار الخارجية المترتبة بالوطن، تريد أن تجره إلى ميادين الحرب الباردة، وتحصل أرضه مسرحاً لها، وتجعل من شعبه وقوداً للنار.

ويتضح المفهوم الناصري في ذلك عندما يذكر الميثاق "ولكن إزالة هذا التصادم بإزالة الطبقة التي فرضت الاستغلال، يوفر إمكانية السعى إلى تذويب الفوارق بين الطبقات سلمياً ويفتح أوسع الأبواب للتبادل الديمقراطي الذي يقترب بالمجتمع ككل من عصر الحرية الحقيقية (٩).

إن الطريق الاشتراكي في الناصرية بذلك يفتح الباب للتطور الحتمي سياسياً من حكم ديكتاتورية الإقطاع المتحالف مع رأس المال، إلى حكم الديمقراطية المثلة لحقوق الشعب العاملة وآماله.

فالناصرية هنا أوجدت مفهوماً جديداً للصراع فهي تؤمن بالصراع الطبقي، لكنها تسعى إلى إزالته سلمياً عبر ما يسمى "بالكتلة التاريخية" .. أو تحالف قوى الشعب العامل، أي بمجموعة الطبقات التي تتقارب مصالحها في إزالة المستغل لثروات المنطقة، سواء كان الاستعمار، أو الرجعية، أو رأس المال.

من ذلك نخلص إلى أن الناصرية بالفعل أمنت بالاحتامية التاريخية، وبوجود قوانين موضوعية تحكم المجتمع والتاريخ، لكنها لم تلزم نفسها بتلك القوانين بل عدلتها طبقاً لما أسمته بالخصوصية الوطنية، ولم توافق كما جعلت الماركسية على سيادة طبقة واحدة، بل أضافت ما أسميناه بالكتلة التاريخية ومحاولة جعل الصراع سلمياً بين الطبقات. الداخلة في هذه الكتلة أيضاً، علاوة على تذويب ما بينهما من فروق طبقية.

ولعل كثير من التراجعات فى الفلسفة الماركسية المعاصرة
تؤكد صحة ما ذهب اليه الناصرية فى هذا المضمار.

على جانب آخر كان الخلاف الأساسى مع الفهم الماركسى حول
دور الإنسان، فالماركسية ترى تطور التاريخ والمجتمعات تطوراً
حتمياً، لا يتدخل الإنسان فيها لكن الناصرية رأت "أن النصر عمل
والعمل حركة والحركة فكر، والذكر فهم وإيمان، وهكذا فكل شىء
يبدأ بالإنسان . . .

ولكننا نختلف مع ما ذهب إليه الدكتور عصمت سيف الدولة
فى كتابه (عن الناصريون واليهيم) فى تفسيره لتلك العبارة،
عندما يذكر "فلما إجتهدنا فى دراسة كتابنا الأول" أسس الاشتراكية
العربية" اهتدينا إلى ما أسميناه منهج جدل الإنسان، وهو وحده فى
إعتقادنا الذى يستطيع أن يقول لماذا كان مقال عبد الناصر
صحيحاً، لأنه ابتداء من هذه المقولة التى غير بها عبد الناصر عن
خلاصة حضارته العربية الإسلامية فى شأن المنهج غير أنها تجرى
طبقاً لجدل الإنسان (١٠).

ورفضنا لهذا الفهم يأتى من رفض عبد الناصر والناصريون
للنسق المغلق، وهو نفس الخطأ الذى وقعت فيه الماركسية، ويقع
فيه الدكتور عصمت سيف الدولة، علاوة على أن منهج جدل
الإنسان كما أوضحت الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتبه

المتعددة، به من الأخطاء المنهجية مما يبعده عن مجال بحثنا هذا (١١).

* نخلص إلى أن الناصرية تلاقت فى العديد من المقولات مع الماركسية، لكنها طورتها، وأضافت إليها، وعدلت فيها من خلال الخصوصية الوطنية للمنطقة بكل أبعادها التاريخية والاجتماعية والحضارية.

وفى الحديث عن أوجه الخلاف والتشابه بين الناصرية وبين فلسفة توينبى وتفسيره للتاريخ نستطيع أن نرصد ما يلى:

* تفسير توينبى لتاريخ المجتمعات والحضارة من خلال قانونه العام "التحدي والاستجابة" لمجد له صدى فى الناصرية، ولقد كان هناك تحديان، كانت لهما استجابات فورية لدى مصر والمنطقة فيما حولها.

التحدي الأول:

عندما يتحدث فى الميثاق الناصرى عن الحملة الفرنسية التى لم تكن هى التى صنعت اليقظة المصرية فى ذلك الوقت كما يقول بعض المؤرخين. فإن الحملة الفرنسية حيث جاءت الى مصر وجدت الأزهر يروج بتيارات جديدة تتعدى جدرانها الى الحياة فى مصر... إلى أن يصل الميثاق فى تحليله ورؤيته للحملة الفرنسية على مصر

على أن الحملة الفرنسية جاءت معها بزاد جديد لطاقة الشعب
الثورية في مصر في ذلك الوقت.

جاءت ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التي طورتها الحضارة
الأوربية بعد أن أخذتها من الحضارات والحضارة الفرعونية والعربية
في مقدمتها.

كذلك جاءت معها بالاساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال
مصر وبالكشف عن أسرار تاريخها القديم.

وكان هذا الزاد يحمل في طياته ثقة بالنفس كما كان يحمل
أفاقاً جديدة تشد خيال الحركة المتحفزة للشعب المصري.

أى جاءت ومعها تحد للشعب المصري من خلال العلوم التقنية
الحديثة، ومن خلال عادات غربية وتقاليد غربية أيضاً، كل هذا
مثل حافزاً أو مثل استجابة لتحدى الحملة الفرنسية الذي جاءت به
الى مصر.

التحدي المعاصر الثاني،

هو معركة السويس وكيف كانت استجابة الشعب المصري
والعربي لخوض تلك المعركة يقول الميثاق الناصري "إن معركة
السويس التي كانت أحد الأدوار البارزة في التجربة الثورية المصرية
لم تكن لحظة اكتشاف فيها الشعب المصري نفسه أو اكتشفت فيها
الأمة العربية إمكانياتها فقط وإنما كانت هذه اللحظة عالمية الأثر

رأت فيها كل الشعوب المغلوبة على أمرها أن فى نفسها طاقات
كامنة لا حدود لها وأنها تقدر على الثورة بل إن الثورة هى طريقها
الوحيد" (١٢).

- ٤ -

هنا قد يتبادر سؤال: ماهذه الانتقائية؟ وهل الناصرية بالفعل
نظرية انتقائية؟

ورغم أن الانتقائية ليست عيباً، فالناصرية منذ البداية
رفضت النسق المغلق، إلا أننا نقول أنها ليست كذلك بل هى فلسفة
متكاملة تتمثل رؤيتها للتاريخ بالآتى:

* إن الدين محرك للتاريخ، فالمنطقة العربية الإسلامية،
ومن خلال تاريخها الطويل، أثبتت أن الدين أحد العوامل المحركة
للتاريخ، وله دور أساسى فى تكوين الدول والحضارات، فالدولة
الإسلامية وبالتالي الحضارة الإسلامية، ماكان لها أن تقوم لولا
وجود الدين الإسلامى فى الجزيرة العربية.

* إن هناك حتمية تاريخية من خلال قوانين حتمية أيضاً،
لكن هذه القوانين يستطيع الإنسان أن يجتازها عبر الممارسة
العملية، فالانتقال من مجتمعات إقطاعية، وشبه رأسمالية، الى
مجتمعات اشتراكية ممكن بشرط أن يفهم ويعى الإنسان قائد
التاريخ وذلك :

* إن الخصوصية الوطنية، علاوة على الإنسان هما محركا الأحداث التاريخية، ويسهمان بشكل رئيسى فى صنع الحضارة والتاريخ.

* إن التحديات التى تواجه أى أمة تمثل حافزاً أو إستجابة تستطيع من خلالها أن تتعامل مع تلك التحديات وتصنع تاريخها.

* إن عصر سيطرة طبقة من الطبقات قد انتهى، وإن الكتل التاريخية، أو ما أسمته الناصرية تحالف قوى الشعب العامل، هو البديل لسيطرة، وأى طبقة، وذلك فى خلال العملية التاريخية التى تسمى بالصراع الاجتماعى، وأن هذا الصراع يجب حله سلمياً من خلال حوار ديمقراطى بين الطبقات صاحبة المصلحة.

* إن الإنسان هو قائد التطور، حتى فى ظل وجود توائين حتمية، فالإنسان قادر على السيطرة على الطبيعة، وبالتالي التعامل مع قوانينها وتطويرها لخدمته.

إن الناصرية بهذا، لاتكون انتقائية، بل هى فلسفة متكاملة، تضيف من خلال الممارسة العملية إليها، وبالتالي ترفض النسق المغلق، وفى تعاملها مع التاريخ تنظر إليه من كل الأبعاد، وليس من خلال رؤية واحدة، ومقولة واحدة، ومنطق واحد وهذا هو التاريخ.

الهوامش

- (١) رؤية جديدة للناصرية مصطفى طيبيه المركز المصرى العربى ١٩٨٦م.
- (٢) عبد الناصر والتاريخ دكتور عبد الكريم أحمد دار الموقف العربى ١٩٨٢م.
- (٣) عبد الناصر والتاريخ "مرجع سابق"
- (٤) الميثاق الوطنى "الباب الأول"
- (٥) الميثاق الوطنى "مرجع سابق".
- (٦) الناصرية - عبد اللّٰه إمام - دار الشعب ١٩٧١.
- (٧) الميثاق الوطنى مرجع سابق.
- (٨) الميثاق مرجع سابق.
- (٩) الميثاق مرجع سابق.
- (١٠) عن الناصريين واليهام عصمت سيف الدولة الموقف العربى ١٩٨٩.
- ١١ - لمزيد من التفاصيل حول "جدل الإنسان" تخيل القارىء إلى كتاب نقد جدل الإنسان قرامة نقدية فى إفتار الدكتور عصمت سيف الدولة - تأليف مجدى محمد رياض ومخلص الصيادى - دار الوحدة بيروت.

المراجع

- ١- برتدراوند راسل ترجمة محمد فتحي الشنيطي تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث ١٩٧٧.
- ٢- جمال عبد الناصر الميثاق الوطني الهيئة العامة للإستعلامات ١٩٦٢.
- ٣- د/حسن حنفي دراسات إسلامية دار التنوير بيروت ١٩٨٢.
- ٤- روجيه جارودي ترجمة ابراهيم قريط النظرية المادية في المعرفة دار دمشق- بيروت.
- ٥- د/عبد الكريم أحمد (عبد الناصر والتاريخ) دار الموقف العربي ١٩٨٢.
- ٦- عبد الله امام الناصرية دار الشعب ١٩٧١.
- ٧- د/عصمت سيف الدولة عن الناصريين وإليهم الموقف العربي ١٩٨٩.
- ٨- مارتس تونج مؤلفات مختاره المجلد الأول دار النشر باللغات الأجنبية بكين ١٩٦٨.

- ٩- محي الدنيا اسماعيل توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ وزارة الشؤون الثقافية العامة العراق ١٩٨٦.
- ١٠- مخلص الصيادي -مجدى رياض- نقد جدل الإنسان رؤية نقدية في فكر الدكتور عصمت سيف الدولة "دار الوحدة بيروت.
- ١١- د/مصطفى الشكعة الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته الدار المصرية اللبنانية ١٩٨٦.
- ١٢- مصطفى طيبة رؤية جديدة للناصرية المركز المصرى العربى ١٩٨٦.
- ١٣- د/يحيى هويدى مقدمة في الفلسفة العامة الطبعة السابعة "دار النهضة العربية ١٩٧٢.
- ١٤- د/يمنى طريف الخولى -العلم والإغتراب والحرية- مقال في فلسفة العلم من الحتمية الى الاحتمية الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧.

طبع بالمركز المصرى العربى

ت: ٥٣٥٦٠٧

الناصرية والتاريخ

هذا ليس بحثا تاريخيا ولكنه محاولة للنظر في فلسفة التاريخ وكما يقول عبدالله العروي في كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ أن المؤرخ يتساءل عن صياغته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلا ويتساءل الفيلسوف عن هدف هذه الأبحاث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد معين يتحقق تدريجيا أو فجليا

وتقدم الشعوب كما يذكر الدكتور حسن حنفي مرهون باكتشاف شعورها التاريخي فهو الذي يضعها في الزمان ويجعلها إحدى دورها في التاريخ وفي أي مرحلة من التاريخ هي تعيش فالشعور التاريخي هو شرط الوعي التاريخي إن هذا البحث هو محاولة للبحث عن الدور التي اشتغلت منها الناصرية نظرتها إلى التاريخ ، وهي محاولة وليست إجابة وحيدة ، إنما تطرح السؤال فقط وهذا يكفيها وإن إجابات فطن يجب أيضا إيرادا للسؤال وتطويرا له